

# 『古事記伝』は乗り越えられたのか

## — その一 —

西澤 一光（日本文学、日本思想史専攻）

### 序章 近代主義についての他者として思考するために

#### 一 思想なき実証主義と主体的無

思想をともしない実証主義は、今日、いかなる政治的な立場も包み込んでしまう透明な風呂敷である。言い換えれば、今日の学問における実証主義は、あらゆる現状を追認する論理を組み立てることのできる便利な道具である。このような実証主義を根幹とすることによって批判性を切断了した学問は、大学を一個の産業として成立させるための条件を整えたといつてよい。今日叫ばれている大学の危機とは、大学における学知の危機ではなく、大学産業の危機であるに過ぎない。しかし、大学という学問の府が、今日迎えている本当の意味での危機とは、学問および知の空洞化であつてそれ以外のものではない。世の人々は、大学が現実を正しく批判的に認識し、新しい価値を創造する能力において著しく衰退しつつあることを直観的に認識してい

るのである。いわゆる「学者」には、自分が学習した学問体系に寄りかかることによつてしか言論を形成できない者が多く、本当の意味での獨創性を持った人間が殆どいないことも世の周知の事実である。今日の「大学改革」が、よその大学の物真似である場合が多いのも大学の主体性の欠如に起因するものと断言してよいだろう。

もちろん、このような大学人の主体性の欠如は、近代日本社会の全般的な傾向とも合致する。それは、戦争責任の問題や九〇年代のバブル経済崩壊の責任問題などにおいて典型的な形で顕在化した日本人によく見られる行動様式でもある。つまり、個々人が意思決定の責任を負わずに、「みんな」や「世間」に根拠をおくようなものの言い方に逃げ込んでしまふのだ。ここに「主体的無」としての日本人の構えが顕在化している。

後にも触れる廣松渉『八近代の超克論』（講談社学術文庫）によれば、戦前の京都学派にとつて「主体的無」という概念は西洋的な近代を克服するための契機であつたらしいが、今日、「主体的無」は、資本主義と合体したのである。その結果、ある所では拝金主義的な風土を醸成し、ある所では「護送船団方式」と呼ばれた政財官一体の利益分配のシステムを確立し、また別の所では思想なき学問を培養したのである。例えば、かつてアンリ・ルフェーブルは、構造主義は新しい産業国家のテクノクラシーのイデオロギーであると言つた（弘文堂『フランス哲学・思想事典』「ルフェーブル」など参照）が、そういう意味での構造主義が六〇年代から八〇年代にかけて日本でもブー

ムになり、日本文学の研究でも構造主義、記号論などが流行した。かつて左翼だったけれど構造主義、記号論、テキスト主義、ナラトロジー、などの華麗な方法論談義をひっさげた論客になっているといったケースも少なくない。

その背景は一筋縄で説明できないであろうが、「日本文学」が一個の産業になってしまったという土壤は確実にあった。なるほど、構造主義は、間違いなく売れる「商品」であった。そして、産業界では九〇年代を「失われた十年」を呼んでいるが、国文学・日本文学分野でも構造主義・記号論ブームというバブルがはじけたのである。

## 二 本居宣長の思想性

さて、その九〇年代、本居宣長についての出版が少なからずあったが、ほぼそこで共通の問題意識として響いていたのが、宣長思想の異形性をどう処理するかということであった。これはどういうことかという、宣長のなかに実証的な研究家という面とフアナティックな思想家という面との分裂を認め、その思想性を断罪しようとするものにはならない。

百川敬仁はその中でも批判派の理論的論客として異彩を放つ存在であろう。百川は、宣長とあわせて小林秀雄を徹底して論難している（『内なる宣長』（東京大学出版会）ほか）。しかし、百川は、小林が宣長を読むことを現在化（アクチュアライズ）したという事実を忘れていた。

わたしにとつては、百川が宣長や小林に対して時として感情的な筆致で論難する所が興味深い。百川は、宣長の「もののあはれ」を日本近世都市の住民たちが見いだした、マゾヒスティックな心理ゲームにささえられた共同感情だったと指摘している。その上で、宣長の「もののあはれ」論は、歴史上の様々な「もののあはれ」を混同させるものであり、宣長自身その虚構性、自己欺瞞性に無自覚だったと手厳しい批判を加えていく。百川は、『源氏物語』の「もののあはれ」についてこう書いている。

だが、『源氏物語』の「もののあはれ」は宣長が考えたようなものではない。それは、至福の愛の世界を作品的に虚構することによって他者との了解可能性への希望を担保しようとする作家が、しかし一方ではまさにその書くという文字言語にのめりこむ行為によって次第に他者との親密な音声言語的共同世界から滲出してくる感情である。換言すれば、それは、人間が言葉を持つこととの根源的矛盾が他者との関係の場で感情として現れたものである。（『源氏物語ハンドブック』新書館「本居宣長」）

この行文が稀に見る悪文であり、読者の「了解可能性への希望を担保」しようとしていないことはひとまず措く。もし、「もののあはれ」という語の定義が、氏の言うとおり「人間が言葉を持つこととの根源的矛盾」が他者関係において感情として現れたものであるとしたらどうだろう。そのような規定なら、どこの国のいつの時代の人間にもあてはまってしまふ。別に『源氏物語』の「もののあはれ」である必要性

もない。要するに百川の規定は、△無▽そのものであり、すべてを包み込むゼロ記号に他ならない。百川は、宣長の自己欺瞞を厳しく追求しながら、自分も『源氏物語』という作品の単独性を度外視した形式論理に陥っている。

たしかに、フアナティックとも言える宣長の思想の思想性は、異様に映ることもある。だが、宣長論が多く刊行された二〇世紀末の時代の流れに、思想なき学問の憂鬱が渦巻いていることは、無自覚に見過ごされている。百川氏は先の引用文に続けて言う、

むろん宣長とて、こうした事情を全く理解しなかった訳ではあるまい。買いかぶりになるかもしれないが、彼がある時、『源氏物語』の深い淵を一瞬覗きこまなかったと言いきれるだろうか。そしてその上で、そこから引きかえす道を選んだというのが真相だったかもしれないのである。しかしもしそうだとしても、相変わらず彼の敷いた思想的軌道の上で生活している△平成▽の世の私達に、それを責める資格があるだろうか。(同上)

つまり、百川は、「私達」という名の「みんな」ないし「世間」に根拠を置きつつ、自分が思想的に何も提起できていないことを認めているのだ。むしろ、宣長の方が自己欺瞞からは遠いのではないか。思想、というものがあるとして、それは、少なくとも上のような生活の匂いの全くしない文体から生まれるはずがなからう。自分の言葉、つまりは自分のない所に思想が成り立つはずもない。

そのような意味において、本居宣長は、たとえ間違いを犯している

にしても、思想のボディが生活に根を張っていることははずさなかったし、その意味において自分の思想を持っていた。小林秀雄は、宣長の生活感情に染められた文体ということについて執拗に食い下がっていたが、まさしく宣長がこだわっていたのは自分の思想を確立するためには自分の言葉をもたねばならないという至極当然の立脚点だったのである。

このような視点から小林の『本居宣長』（新潮社）の構成を見なおしてみるべきだ。小林は中江藤樹、伊藤仁斎、契沖、真淵らについても宣長に対するのと同じ視角から思想と生活、思想と言葉の結合を問うている。小林の読解は、彼らの思想を出来上がった内容や不変の結果として捉えるのではなく、生活と学問のはざまから思想が生み出されていく動態に狙いをつけることになる。

### 三 自覚された「無」と自覚以前の「無」

宣長の思想と言葉の中に、国家主義に転化しうるもののあることを指摘することは容易である。しかし、その思想が宣長の実存といかに不可分のものであるか、つまり、宣長にとっては必然的な性格のものであったかを、小林のように、指摘することは容易ではなかった。だが、それを読み取るのではなければ、宣長がなぜ、「漢意」の排除を徹底しようとしたかが理解できないだろう。宣長が批判したのは、言説の内容ではなく、あらゆる言説が根底的に「漢意」に立脚していることとそのものだった。そのことは『古事記伝』の序文を熟読すればただ

ちに了解できる。彼は、あらゆる言説が「漢意」という言説の外部にあるものに立脚していることから目をそらさなかつたわけで、「漢意」の排斥はイデオロギー的なものであると同時に科学認識論的（エピステモロジック）なものでもある。

つまり、宣長は、あらゆる言説の根底（知の台座＝エピステーメ）に「漢意」が染み付いていることを批判することにより、無意識にすり込まれている思想（つねに、すでに贈与されてしまっている思想）を対象化し、意識化する作業を行なったのである。ここにおいて初めて「漢意」という認識対象が形成されたのである。

もし、宣長の思想に「毒」と呼べるものがあるとしたら、以上のような作業を通じて列島の人間が常に中国帝国の思想を拠り所に言説を組み立ててきたことを明瞭化した上で、その根底にあらゆる思想を受容してしまう「主体的無」をもっていることを顕在化してしまつた点にあるのではないか。

「もののあはれ」とは、そのような「主体的無」の構えを美学的に規定した概念である。それは、無内容であるがゆえに他のあらゆるものを受容する感性であり、美意識に関する概念であるがゆえに日本の固有性を可能にする条件でもある。天照大御神を戴く皇国といった言い方よりも、「もののあはれ」という無内容性の方がよりナショナルな問題に直結しているのだ。（百川は自身の「無」を対象化した上で宣長の「無」を論難すべきであろう。ただし、本当に百川の言うところ、宣長が「もののあはれ」を歴史上一貫したものと捉えていたかどうか

かは、まだ検証せねばならぬ。）

あらゆる外来の思想を受容し得る「主体的無」がいかにナショナルなものに直結し得るかは、戦前の京都学派の言説において再び顕在化した。かつて西田幾多郎とその直接的な影響下にあった京都学派の論客たちは、西洋近代を超克する思想として東洋的な「無」の立場を称揚し、戦争遂行の精神的支柱にあらしめた（廣松渉『近代の超克』論を参照。とくに第一章、第九章）。しかし、少なくとも彼らにおいては、「無」は「無」として語られていた。「無」は認識対象として確立されていた。「無」を認識的に自らから切断して対象化し、反す刀で自らの主体を獲得している。そういう角度から今日の、思想なき実証主義をふりかえつた場合、みずからの「無」を自覚しているとは到底言えまいし、主体を獲得しているとも言えまい。かつて体制を構築する哲学があり、それに対してわれわれが持っているのは体制に巻き込まれているだけの情けない現実にはすぎないのではないか。

端的に言おう。そのような今日の、自覚以前の「無」の立場から、京都学派や宣長の学問を論じることが何か意味を発生させ得るのであるのか、と。

また、独自の思想と包みあつた宣長の実証主義、あるいは、実証主義と包みあつたところの宣長の思想性を、今日のわれわれは測り得るのであるのか。彼は、日本列島を「皇国」と呼ぶ。そこに彼の明確な思想の表明があり、またそれが「誤り」であると指摘されたりもする。しかし、それは本当に彼の学問の（今日ふうに通うところの）限界で

あり、また、未熟さを示すものであろうか。宗教であれ、哲学であれ、贈与された無意識の前提から言論を組み立てるにとどまり、自前の言葉と思想を持たぬ者が何を楯にして「誤り」を論じ得るのであるうか。「虚構」であり、「フィクション」であると言っても、「誤り」と言えるであろうか。もし「誤り」から自由な思想があつたとすれば、その可能性の条件を示さねばならない。

#### 四 ふたたび「主体的無」をめぐる

「主体的無」の射程についてももう少し深めておこう。

宣長の思想や京都学派の世界史の哲学に対して過ちや出鱈目ぶりを糾弾し続けている論客に加藤周一がいるが、これに対し廣松渉『近代の超克』論が、加藤こそ外来文化と土着文化との単純な二元論に陥っているのだという趣旨の皮肉めいた批判をしているのが思い出される。あらゆる外来の思想を何の抵抗もなく受容し得るところに「主体的無」があるならば、それはむしろ「外来文化／土着文化」という二分法を崩す何かであるはずだからだ。

廣松によれば、加藤は、京都学派が外来の思想と言葉で「近代の超克」という自前の主張を立てるでたらめぶりを批判しているのだが、「近代の超克」が真に世界的な課題であるとすればそんなことは副次的な事柄にすぎないと言っているのである。そして、それは正しい。たとえば、明治維新以後の日本は、「世界史」の一部に入ってしまったのであり、欧米の近代文明の力によって日露戦争に勝利したのであった。

すでにその時点で「外来」と「土着」の明確な切り分けを見ることは難しい。純粋な「土着」を想定することも、ナショナルな発想に転化し得ることは言うまでもない。

加藤は、知識の正確さをもって血肉化した学知を批判しているのである。このことと関連することだと思つので触れておきたいのだが、廣松が、

しかし、京都学派が外来思想の単なる翻訳紹介に終始することなく、かにかくにも、“外来の論理”を“積極的に利用”“適用”して、よしんば一幅の“戯画”であろうとも、固有の体系を構築しようとした営為と努力そのことは忘れられてはなるまい。

と述べている（文中のカッコは加藤の言葉の引用である）。こうした評価の態度は、倫理的である。自分の言葉と思想を自分の主体において構築していくことを認めているのだから。これに対して、宣長や京都学派のでたらめさをあげつらう加藤の平均値的なりべリズムは堪え難いほどに無思想ではあるまいか。

#### 五 『古事記伝』の訓読法は乗り越えられたのか

加藤と同列にはならないが、新編日本古典文学大系『古事記』が次のような説明によつて「宣長は誤っている」と宣言する時、根本的には無思想の側からの思想の側への反発を読み取らないではいられない。新編全集が「宣長は誤っている」と宣言するそのしかたを見てみよう。

ところで、この表記形式によって表される言語は、その成立事情から察せられるように、漢文訓読調の強い言語にならざるを得ない。本居宣長は、『古事記』を読むには、文字にこだわることなく、その意を汲んで「清らかなる古語」を求めて読むべきであると主張した（宣長の訓読法については、後の「六 『古事記』の用字法と訓読」の項でも触れる）。しかし、『古事記』が右のような表記形式によって書かれているということは、それを読む場合には、基本的には漢文訓読調の言語によって読むべきであろうということになるのである。その意味において、宣長は誤っているといわなければならない。

『古事記』の訓読ということを考える時、第一に問題になるのが、「五 『古事記』の表記形式」でも触れた本居宣長の訓読法である。宣長によれば、『古事記』は「もはら古語を伝ふるを旨とせられたる書」であるから、「漢のふりの廁らぬ、清らかなる古語を求めて」読むべきであるという。また、部分的にはまるで漢文のように書かれていて、「古語」からは遠い書き方がなされているところもあるが、文意・文脈をよく考えて、適切な「古言」を求めて読むべきであるとする。『古事記』に用いられた漢字は、「古語」に対して後にあてた仮の文字であるから、ことさら文字にこだわることには意味がないというのが、宣長の立場である（『古事記伝』『文体の事』『訓法の事』）。

この解説から伝わってくるのは、宣長が『古事記』を清らかな古語で読むべきだと主張するその根本的な理由は、彼が「文字にこだわること」には意味がないと考えていたということだ。しかし、これは単純化であり、読者を欺くものだ。『古事記伝』『一之巻』の該当箇所はそのような論理構成ではない。「ことさら文字にこだわることには意味がないというのが、宣長の立場である」というのは、断章取義による曲解ではあるまいか。検証してみよう。文字にこだわらずに、ということを行っているのは、

又全く一句など、ひたぶるの漢文にして、古語にはいと遠き書ざまなる処も、往々にあるなどは、殊に字には拘はるまじく、たゞ其意を得て、其事のさまに随ひて、かなふべき古言を思ひ求めて訓べし、（五二丁）

というくだりである。「ひたぶるの漢文」とは「顧眄之間」をミルマサカリ二読むべき場合（書紀神代巻）や「哀不忍聴」をイトホシガリタマヒテと読むべき場合（崇峻紀）を指す。こういうケースは、「古語にはいと遠き書ざまなる処」として特殊な場合であるとして言われているわけだ。つまりは、訓読のための作業準則のあくまでも一つのケースとして「字には拘はるまじ」き場合があることを、宣長は言っているに過ぎない。

むしろ、宣長が「漢のふりの廁らぬ、清らかなる古語を求めて訓べ

し」(四六丁)と主張する根拠は、『古事記』を撰録した天皇たちの意図として『古事記』は「古語を旨とする」(四四丁)「旨と古語を嚴重くせられたる」(四五丁)書物だと考えていることである。さらに言えば、「二字一言といへども、みだりにはすまじき物ぞ」(四五丁)という言葉は、「文字にこだわることには意味がない」と考えている人の言葉ではない。恐らく、新編全集の解説者は、「文字にこだわること」ということは、漢文訓読風に訓むことであり、清らかな古語を想定している宣長の立場は文字を軽視しているということを言いたいのである。しかしながら、文字から自覚的に離れて「古語」に近付こうとするのも、「文字にこだわること」態度の振れ幅のなかに数えるべきである。宣長は、実証主義者であり、テキストから離れた勝手な読み方はしない。離れる場合でもテキストから出発して離れていく。単に、訓読調に読むことだけが「文字にこだわること」ではない。その辺りの検証がなされないままに「文字にこだわることには意味がない」というのが、宣長の立場である」という断定がなされているようだ。

宣長が、「古語」重視の根拠として挙げている二点は、整理すると次の通りである。

①「序」に、天武が稗田阿礼に「誦習」を命じたとあり、安万侶の撰録を言う箇所でも阿礼の誦習に再度言及しているのは「古語」を重視しているからである。もし、語そのものにこだわらずに、単に「義理」だけを主とした記録であるならば「人の口に誦習」させたことは「無用ごと」である。

②訓注や「読声の上下」までも詳しく示しているのは、古語を重視する書物だからである。

このような論拠①②に全く言及しないまま宣長が文字に拘らないという立場から清らかな古語を求めたと説明したならば、全くの片手落ちであろう。これでは、いかにも宣長がリアリティーを欠いた思想の持ち主であるかのような印象を受ける。しかし、宣長は、「文体の事」の冒頭で、

すべての文、漢文の格に書かれたり、抑此記は、もはら古語を伝ふるを旨とせられたる書なれば、中昔の物語文などの如く、皇国の語のまゝに、一もじもたがへず、仮字書にこそせらるべきに、いかなれば漢文には物せられつるぞといはむか、いで其ゆゑを委曲に示さむ、先大御国にもと文字はなかりしかば、(中略)上代の古事どもも何も、直に人の口に言伝へ、耳に聴伝はり来ぬるを、やゝ後に、外国より書籍と云物渡参来て、(中略)其を此間の言もて読ならひ、その義理をもわきまへさとりてぞ、(中略)其文字を用ひ、その書籍の語を借て、此間の事をも書記すことにはなりぬる、(中略)、されどもその書籍てふ物は、みな異国の語にして、此間の語とは、用格もなにも、甚く異なれば、その語を借て、此間の事を記すに、全く此間の語のまゝには、書取がたかりし故に、万事、かの漢文の格のまゝになむ書ならひ来にける、故奈良

の御代のころに至るまでも、物に書るかぎりには、此間の語の随なるは、をさをさ見えす、万葉などは、歌の集なるすら、端辞など、みな漢文なるを見てもしるべし、

(一之巻二四〇二五丁)

と述べていて、当時の書記言語が漢文であることを当然ふまえている。古語を重んじて、清らかなる古語で読もうとしたのは最初からある思想によるのではなく、記・序文のヨミに基づく方法である。古語を書いた漢文から古語を読み出すということにおいて宣長が方法的であったということだ。

たとえば、記・序文では「勅語旧辞」という表現が出てくる。これについて宣長は、天武が阿礼に対してただ誦習を委嘱しただけではなく、みずから旧事を誦誦して、それを阿礼に聴き取らせて、その口頭の言葉のままを誦習させたのでもあるに違いないと注釈している。その結果、『古事記』の訓はどうなるのか。冒頭の部分を試しに比較してみる。

本文Ⅱ天地初発之時、於高天原成神名、天之御中主神。(訓高下天云阿麻。下效此)。次高御産巢日神。次神産巢日神。此三柱神神者、並独神成坐而、隱身也。

記伝Ⅱアメツチノハジメノトキ、タカマノハラニナリマセルカミノミナハアメノミナカヌシノカミ。ツギニタカミムスビノカミ。ツギニカミムスビノカミ。コノミバシラノカミハ、ミナヒト

リガミナリマシテミミヲカクシタマヒキ。

注釈Ⅱ天地初めて発けし時、高天の原に成れる神の名は、天之御中主神。次に高御産巢日神。次に神産巢日神。此の三柱の神は、並独神と成り坐して、身を隠したまひき。

新編Ⅱ天地初めて発れし時に、高天原に成りし神の名は、天之御中主神。次に、高御産巢日神。次に、神産巢日神。此の三柱の神は、並に独神と成り坐して、身を隠しき。

現代の注釈書では、「成神名」を「成れる神の名」「成りし神の名」と訓んで敬語を用いない。これに対して宣長は「成りませる神の御名」と訓む。これは、「勅語旧辞」であり現実に「誦習」の対象であったという前提からすればむしろ当然の配慮であるといえよう。なお文末の「也」からどうしてこの文脈で過去の助動詞「き」を訓み出しているのかについての明確な説明はどの注釈書にもない。ということは、もともと基本的なことがらについて、新編全集は文字から離れた『古事記伝』の解釈・訓読に基づいているのだ。

再度、安万侶の上表文(序)を見ると「上古之時、言意並朴」とあって、この「言」は「古語」であり、「声」であり、「誦習」によって確保されるべき対象であつたろう。宣長は文字に拘ることに意味がないと述べているのではなく、文字から清らかな古語を訓み出すべきだと主張しているのである。そこには、「文字」の訓が孕む差異、埋蔵量への意識が働いているのであり、さまざまな訓読の振れ幅として許容されるべき姿であると言えよう。新編全集の解説は、宣長を浅薄な



国粹主義者にし、無思想な人間の列に貶めるものでさえある。

## 六 『古事記伝』読解のための二つの仮設

今、ここで一足飛びに結論を出すことはできないが、△わたしの立場△として、次の二つの事柄を仮設として提示しよう。

(1) 宣長が仏教や儒教などの外来イデオロギーを徹底して排除し、日本の純粋な思想を求めようとしたことは、△日本および日本人△を主題に思考する際には、不可避のプロセスであったという仮設。言い換えれば、△日本および日本人△に関する思考は、今日なお、閉じられていない(つまり、開かれた、考えるべき)問題としてありつづけているという仮設。仮に、日本的なものが外来のイデオロギーの交叉混淆によって成り立つものであると言ったところで、宣長の△誤り△を経過して初めてその事の意味は全き様相において現われるのではあるまいか。

(2) 宣長の仕事の実証性と思想性をつなぐもの、それは『古事記伝』一之巻五丁にある有名な「抑意と事」と言とは、みな相称へる物にして」という命題にあるという仮設。同じことを「すべて意も事も、言を以て伝るものなれば、書はその記せる言辞ぞ主には有ける」とも言っている。私は、ここでの「意」は人間の情意や宗教的な観念などを含むものと理解している。宣長の「古学」の趣旨からしてもそう考えられる。いずれにしても、宣長は情意や観念、あるいは思想を言葉以前に現前するものと考え

てはいない。言葉あつての情意であり、観念、思想であると見ている。そして、言葉は用例という形での実証的な検証の対象となる。

以上の二つの仮設を立てながら、宣長の過ちは生産的な過ちであり、その過ちの、未完成な、開かれた、考えるべきありようについて考察していきたいのである。いったい宣長の学問の開かれた性格については端倪すべからざるものがある。その一端は「師の説になづまざる事」(玉かつま)にも現われていたはずである。「三大考」を著した弟子の服部中庸に対する態度を見ても分かるが、宣長は「古学」というものが自身において完結したとは考えていない。すなわち、『毀誉相半ノ書』所収「服部水月翁祝詞」によれば、死の直前の宣長が中庸に對してなお、「古学」を宗と立てて、「神代乃道」を考え勤めよと勧め、歌を詠み文章を書くことには心をとどめるなど忠告していたことが分かる。その一方で、神代の古学に深く心を留める教え子がないとも嘆いている。この忠告の一日後に宣長は他界するわけであるから、まさに遺言といえよう。

## ■補説一

本居宣長は、政治的な主張として皇国の特権性、普遍性を述べているのではない。『秘本玉くしげ』を見ても、彼が幕藩体制を肯定し、支持していることは明白である。彼の時代に日本が民族自立の思想的な運動の波に洗われていたわけでもない。とすれば、いったい何のた

めに、彼はあれほど激しく漢籍意を排撃し、上代の清らかな正実を明らかにしようとするのか。

主張の内容だけを見れば、宣長と同じ内容の主張はすでに『神皇正統記』冒頭に、

大日本者神國也。天祖はじめて基をひらき、日神ながく統を傳給ふ。我國のみ此事あり。異朝には其たぐひなし。此故に神國といふなり。

とある。ところが、『神皇正統記』の記述は、『日本書紀』あるいは『中世日本紀』に基づいており、天地開闢からイザナキ・イザナミの二神の化生までを陰陽五行の説に基づいて説いている。それどころか『正統記』の万世一系論は朱子の正統論に基づいているという指摘もあり（柄谷行人 in 「共同討議 音声と文字／日本のグラマトロジー」、批評空間 No. 11、一九九三年）、日本の特権的な普遍性を主張するその発想の土台は中国文明の思想である。

宣長の古学には『正統記』の持ったような政治性はない。つまり、新たな政治体制の正当性を定礎しようとするような政治イデオロギ―ではない。『正統記』と較べても、また、『古事記傳』一之巻の総論そのものを読んでも、宣長のイデオロギ―は言語論としてある。先に述べたように、第五丁の有名なくだりは「抑意と事と言とは、みな相称へる物」だという表現から始まるが、これは宣長の思想が言語論であることを示すものだ。

## ■補説二

丸山真男『日本政治思想史研究』の第一論文「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」（一九四〇）は、当時の言説空間を支配する大枠として朱子学的思惟様式を設定し、かつその朱子学的思惟様式が徂徠学における視座構造の転換をピークとして解体していくさまを描き、さらにその過程のなかで『近代的なもの』の重要な標徴が現われてきたという結論を導きだしている（議論の要約にあたり、米谷匡史「丸山真男の日本批判」現代思想一九九四年一月号を参照した）。

## 第一章 実証主義的読解への批判

本章では、まずケーススタディーとして、『古事記』上巻の「天の石戸」の神話を読解しながら、神話解読における実証主義の陥穽を確認し、『古事記』および『古事記傳』の分析への一つの足掛かりを作ることとする。

### 一 訓字主体表記ということ

『古事記』は、その序文で「訓」（漢字の意味）を中心にして書く」と述べ、本文は実際に訓字主体の表記で書かれている。ところが、『古事記』のテキストの内部だけから出発して、これをいかに訓むべきか

を決定することは不可能である。たとえば、「遙」という文字を「はろはろに」と訓むか、それとも、「はるかに」「はるけく」などと訓むかという根拠は当時の訓読の約束事という「外」にあり、テキスト内部においてこれを決定することは不可能である（山口佳紀『古事記の表記と訓読』、有精堂、一九九五年参照）。真淵と宣長は、まさにその種の不可能性を引き受けながら『古事記』をよんだと言ってもいいだろう。『古事記』の「外」でどのような訓読がなされていたのか、それが分からなければ読めない部分が、『古事記』の場合には少なかつた。

つまり、漢字の「訓」を主体にして一定のテキストを書いていくという『古事記』の書記方法を可能にする条件は、つねに「すでに、本文の「外」にありつづけているのであり、それが漢文訓読の営みである（西宮一民氏「古事記『訓読』の論」、万葉九四号、一九七七年など参照）。『古事記』の訓字主体の表記が当時の訓読方法を前提にして成り立っていると言ってしまうは当たり前のことであるが、いざテキストをどう読むかということになると、当時の漢文訓読の実際という「外」の問題は容易ではない。『古事記』をよむという作業には、つねに、当時の漢文訓読の実際に行きかきり迫り、それと『古事記』本文とを突き合わせて『古事記』にふさわしいよみ方を模索していくという試行錯誤がつきまとうのだろう。そしてその作業には限界がともなう。どこまで行っても、訓読の規則は、『古事記』の「外」にあるからだ。

宣長の場合、その突き合わせの作業に「漢のふりの厠らぬ、清らかなる古語を求めて訓べし」（記伝一之巻）という原理を立て、宣命・祝詞・歌謡・万葉集に見られる「古語のふり」を『古事記』の「外」に見いだそうとしている。それがなお失考をも含むとしても、考えさせるべき多くの収穫をもたらすものであったことは言うまでもない。たとえば、「三貫子の分治」の段の最初に、

A 此時伊耶那伎命大歡喜詔吾者生々子而於生終得三貫子

とあるが、「於生終得三貫子」の部分を宣長は「うみのはてにみばしらのうづのみこえたり」と訓んだ。特に「得」のよみについて言うならば、

さて此（ココ）の語ノ勢、萬葉二「十二丁」に、吾者毛也安見兒得有（ワレハモヤヤスミコエタリ）、と云歌に似たれば、得は延多理（エタリ）と訓べし、

と述べており、「得」に対して助動詞「たり」を補って訓む考えを示している。これは倉野氏の大系本では「得つ」となっているが、西郷氏注釈、西宮氏集成、神野志・山口両氏新編全集ではいずれも「得たり」を採用しているのである。ここで宣長が「語ノ勢」という表現をとっているのは、万葉集に見られる「古語のふり」を根拠にしての事であつて、直観的な判断が働いているとはいえても、単なる当て推量とは違う。この点、注釈が

古事記訓読にさいし、宣長がこのように語勢や語氣にまで心を配っているのは注目していい。

と追認しているのだが、より重要なのは、このような判断が『古事記』の文脈の理解にも活かされている点であろう。記伝は「三貴子」をミバシラノウツノミコと読んでいるのだが、注釈もそれにしたがって、タフトキ子という訓みが古くからあり、今も優勢だが、イザナキの「歎喜」に應ずるものとしては、記伝の訓みの方がいいように思う。(中略) ウツにはもつとほめた語氣がある。それが「歎喜」によく叶うからだ。

と注している。とすれば、宣長が藤原鎌足が采女の安見児を手に入れた時の歎喜を詠んだ歌を引用した意図も自ずから推し量られるのではないか。「得たり」とよむのは、伊耶那伎命が得難い三貴子を得て、「大歎喜」した文脈に照らした理解を活かしたよみかたなのであり、狭い意味での訓読や文法的な知見からでは導きようのない訓法だということになる。そして、その理解は、「三貴子」をミバシラノウツノミコとよむことにも通じて示されるのである。もつともウツノミコとよむことについて宣長は実証的に書紀の訓注や祝詞、玉篇、万葉集などの用例を示すにとどまるのだが、注釈の理解がおそらく記伝の意図に沿ったものではないかと思われるのである。ちなみに諸注の訓読方法を示しておく。

記伝Ⅱこのとき、いざなぎのみこと、いたくよろこばしてのりたまはく、あれはみこうみうみて、うみのはてにみばしらのうつ

のみこえたり、とのりたまひて

大系Ⅱこの時伊耶那伎命、大(いた)く歎喜(よろこ)びて詔りたまひしく、「吾は子を生み生みて、生みの終(はて)に三はしらの貴き子を得つ。」とのりたまひて

注釈Ⅱ此の時伊耶那伎命、大(いた)く歎喜(よろこ)びて詔りたまひしく、「吾は子を生み生みて、生みの終(はて)に三はしらの貴(うづ)の子を得たり」とのりたまひて

集成Ⅱこの時に、伊耶那伎の命いたく歎喜(よろこ)びて詔らししく、「あは子を生み生みて、生みの終(はて)に三はしらの貴き子得たり」とのらして、

新編全集Ⅱ此の時に、伊耶那伎命、大きに歎喜びて詔はく、「吾は、子を生み生みて、生みの終(を)へに三はしらの貴き子を得たり」とのりたまひて

無論、このような訓の差異を解消することは所詮不可能である。『古事記』における訓字主体表記は唯一絶対の訓を求めるものではなく、ある程度の振れ幅を許容するものであったと考えられるわけで、亀井「古事記はよめるか―散文の部分における字訓およびいはゆる訓読の問題―」(『亀井孝論文集四』吉川弘文館)が指摘しているように、

……「訓ヲ以テ録」した散文を韻文のやうに表現の細部にいたるまで、一定の、このヨミかた以外ではいけないといふかたちでヨムことをヤスマロは要求してゐたらうか。それを要求しなかつたからこそ、歌謡の部分だけを、あのやうなかたちで書きのこし

たものであらう。

ということも言えるわけである。漢文訓読という営み自体が振れ幅を許容するものであったと考えられる以上、訓読を前提とした書き方を採用した『古事記』が訓みの一義性を完全に確保できないのは当然なのであり、亀井によれば『古事記』は「ヨメなくてもよめる」——つまり訓の振れ幅を許しながらも意味を伝える書き方だということになる。

しかしながらまた、「訓」によつて書くということは意味や事柄を明確に書くということであり、反面、抒情的なものや意味の論理から逃れ去っていくものは歌謡で表現された、と結論づけるとしたらどうか。伊耶那伎が「大歡喜」して「得三貴子」という言葉を発したということは文字面から見れば、たしかに事柄のみを書き表わしたものかもしれない。しかし、「訓読」という外部を前提にした書記方法であるということは、いずれにしろ、「得つ」と訓むのか、「得たり」と訓むのか、といった選択を振れ幅として持っているということである。それは、どのように訓んでも意味や事柄が伝われば良いというのは、やはり、微妙な違いを孕んだ問題ではないのか。

端的にいつて、『古事記』のテキストの撰録者・太安万侶が、歌謡のなかに情動的な喚起力を認めていたとするならば、同じく訓字主体の本文においても情動的な言葉の働きを意識しつつ書いたとしても不思議ではない。むしろ訓字表記は事柄の叙述ということに限定して考えるのは窮屈な捉え方ではあるまいか。長い国生み・神生みの叙述

がつづき、その間には妹伊耶那美の黄泉国往きのことも語られていて、その後で「大歡喜」した伊耶那伎が「吾者生生而於生終得三貴子」という言葉を発したという叙述は、簡潔ながら、この神の喜びの口吻を的確に表わしたものと見て読み得る。なぜなら、「生生而於生終」といった表現は単に事柄を写したものと捉えたのでは及ばない言葉の搏動のごときものを伝えていくからだ。よく注意してみるならば、「生」という文字を三回も繰り返すことによつて、ウミという語が韻律性を帯びて感じられるのではないか。そしてこの韻律的反復の効果は、伊耶那伎の「大歡喜」を伝えるところにあると理解される。

このように「得」を「得つ」と訓むか「得たり」と訓むのかは、読み込みの振れ幅の問題ばかりではなく解釈の問題でもある。

## 二 須佐之男命と天照大御神の物語にそくして

「天の石屋」と呼ばれる段の冒頭は、

B 尔速須佐之男命白于天照大御神我心清明故我所生之子得手弱女

という文ではじまっている。この文についても、先ほどと同様の議論が成り立つわけで、この文をいかに訓読するか（この文からどのようなまと言葉をよみだすか）という根拠はこのテキストの内部にはない。ただし、「天照大御神」から「白」（まをす）へと反転して訓むこと、同じく「生」から「所」への反転、「手弱女」から「得」への反

転などは、すべて後世における漢文訓読と同じ操作を前提にしているから、一見、テキストの内部に訓みの根拠があるように思えるかもしれない。しかし、この場合も、テキストの外部にいる読み手が反転よみを実行しなければ本文は意味あるものとはならないのである。ただ、本文のなかにも「勝佐備」(二二六)「数字は真福寺本古事記写本の行数、以下同」(二二七)「吐散登許會」(二二九)「阿多良斯登許會」(二三〇)などのように音仮名表記を用いたり、「訓陰上云富登」(陰上を訓みて富登と云ふ)(二三三)などの訓注を用いたりという工夫が多く見られ、訓読のすべての根拠が本文の外にあるというわけではない。しかし、このような工夫も、『古事記』のテキスト全体が訓読されるものとしてあるという大前提に立つて始めて活きてくるものに他ならない。

このように『古事記』は「やまと言葉」のテキストをそこに在らしめるために、訓読という方法を必須の前提条件としている。それは漢文で書かれた『日本書紀』や『風土記』などが訓読によって享受されたということとは全く別の事柄であることも同時に注意されなければならない。『書紀』や『風土記』は漢文として読めるが、『古事記』は漢文として読むようには書かれていないからである。

このような書記方法を基本とするということは、何を意味するか。まず考えられるのは、『古事記』の書き手は常に、書きながらよんでいたであろうということである。安万侶が読み手を常に念頭に置きながら、漢語と自国語の差異についてさまざまな発見を繰り返し、また、

文字言語と口頭言語の差異や韻文と散文の差異、あるいは祭式的言語と日常的言語の差異についても種々の発見をしながら書き進めていったのであろうことは、序文の叙述や本文の表現から十分に想像されることである。『本居宣長』の中で小林秀雄が

六朝風の書さまに習熟してみて、安万侶の眼には、国語の独特な構造に密着した言ひざまも、はつきりと見えて来たのであり、従つて朴とは、朴とでも言ふより他はないその味はひだと言つていゝ。(三三一ページ)

と書いているが、『古事記』を筆録する作業は漢語との差異において自国の言葉を発見し、ていく過程でもあった。いにしえの言葉の「朴」なる味わいも文字に書いて見ではじめて気づいたということだ。だから、安万侶が上古の言と意が「朴」であったと言つ時、それは古伝に對するノスタルジーを語っているのでは、勿論ない。中国の文字文明を背負ったところから、自国の、いわば「声の文化」の産物をそのように見たということなのである。

つまり、『古事記』のテキストは「声の文化」から離れた所で「声の文化」を対象化し、自覚化し、それを積極的に文字の言葉として再構成しているという仮説を立てることは十分可能である。それは、必ずしも「歌」の部分に限定される問題ではない。

この点で、現行の有力な注釈の間には見解の相違が見られるのだが、わたしは、西郷信綱の『古事記注釈』が、とりわけ須佐之男命と天照大御神の物語について、『古事記』の中でもっとも緊張した、韻律

性に富んだ文体であると繰り返し指摘している点を重く見たい。物語の流れのうえでの緊張感、それを支えるものとしての文体上の韻律といったことは、意味の論理からいったんは逃れ去っていく要素である。そのような要素をどのように文脈的な理解の中で活かし得るか、そのような問題意識を少しく検証してみたいのである。

ところで、さきほどのB文「尔速須佐之男命白于天照大御神我心清明故我所生之子得手弱女」の中にも「得手弱女」という箇所「得」という動詞が用いられているが、これを記伝に「たわやめをえつ」と訓み、大系、注釈、集成、新編全集などすべてこれに倣っている。このことなども、文字化されていない助動詞（時枝理論では「辞」に属し、主体の情動性を表出する要素とされる）をどう訓みだしていくかという問題が、必ずしもどうでもいいことではなく、『古事記』の個々の文脈と密接に絡んだことがらとして実際には捉えられているからであろう。

## 二・一 〈宇氣比（ウケヒ）〉から〈石屋（いしや）こもり〉へ

ここで、「宇氣比」から須佐之男命の乱行を経て「天の石屋こもり」の段を読むに際して、あらためて物語にたいして「宇氣比」が何をもたらしたかを確かめておこう。

物語の展開をふりかえるなら、伊耶那伎神は、子を生み生みて生みの終に三貴子を得る。三貴子は、それぞれの統治すべき領域を委任されるが、須佐之男命は伊耶那伎の詔に反して委任された国を治めずに

哭きいさちる。忿怒した伊耶那伎は須佐之男に対して「汝は、此の国に住むべくあらず」と詔して、神やらいにやらうことになる。伊耶那伎は近江の多賀に鎮座する。

伊耶那伎の関与はここまでで、以後、物語は須佐之男命と天照大御神を中心に展開していく。

この二神の関係を「緊張」ないし「対立」と捉えるのが西郷氏注釈である。この方向は、

基本的に動くまい。西郷氏は、須佐之男命と天照大御神の対抗関係を物語の進展に即して三つの段に分けて整理しているのでそれをここにあげることにする。

(1) 山川をとよもし国土をゆるがす勢いで上ってくるスサノヲにたいし、天照大神が「我が国を奪はむと欲ふにこそあれ」といつて武者ぶり雄々しく立ち向かう場面。

(2) 天の安河を中に置き、天照大神とスサノヲとが各々ウケヒして子を生む一節。

(3) ウケヒはさらにスサノヲの勝ちさび、つまり高天の原での悪業、天照大神の岩屋戸こもりの話へと続き、そこで緊張は最高潮に達し、スサノヲの追放を以て一応のケリがつく。

約めて言えば、須佐之男命と天照大御神の物語は、(1) 須佐之男命の昇天 (2) 二神による「うけひ」 (3) 天の石屋という流れになる。この継起の中で「うけひ」が何を意味しているかであるが、新編全集『古事記』（山口佳紀・神野志隆光）の説明は、ある意味でき

わめて明快である。その頭注から引用しよう。

「うけひ」のかたちで子を生むことが眼目であって、「うけひ」はいわば話の装置である。どちらかが勝ったかというような勝負を問題とする読み方は正しくない。天照大御神の疑いが「うけひ」を余儀なくさせたが、須佐之男命にはもとより邪心はない。

#### (五八)

……大事なのは、……勝ったと称する須佐之男命の乱暴が、石屋ごもりの事件をもたらすきっかけとなる、ということである。

「うけひ」はあくまで話の装置なのである (六二)

「うけひ」は「うけひ」そのものとして現われているのではなく、話の「装置」であって、天照大御神と須佐之男命の二人が子を生むこと、そして、勝ちさびに乗じた須佐之男命が宇宙に暗黒と無秩序の危機をもたらすにいたることを語るためのものに過ぎない。同時に、この説は、勝ったか負けたかというような無用な「うけひ」論議への批判をも含んでいる。『古事記』における「うけひ」は「うけひ」そのものとしては機能していないという判断であり、この点で首肯される。

ところで、本居宣長は、古事記伝・七之巻において、そのような読み方を「方便を以て假に種々の相を現はし示す」ようなことだと痛切に批判している。

或説に、此誓は、全皇嗣を主としたまふなり、故日神も共に誓ひたまふなりと云は、意得ず、若然らば此段は、凡て方便を以て假に種々の相を現はし示す、佛經の事に異ならず、凡神の御うへに、

さるわざはなきことなり、(全集第九卷、三三四ページ)

この行文のはじめにある「此誓は、全皇嗣を主としたまふなり」とは、「子を生むための『装置』」論と同趣旨の議論がすでに宣長の当時になされていたことを示しており、宣長はそのような解釈を仏説における方便として斥けるのである。

この点で、西郷注釈が「うけひ」を「ウケヒ生み」と呼び、それが神婚と化成とを奇妙に結びつけた「神学の考案にかかる独特の形式」(二七九)であるように思われると述べているのも、宣長流の立場から見れば批判の対象になるのかもしれない。たしかに、五男神の天照大御神への帰属ということこそ「うけひ」の最重要の効果であるという把握(二七七)は、新編全集と重なる。

しかし、なお話の装置としてであれ、なぜ「うけひ」なのか。この点で、見過ごされがちな「政治神学」という西郷氏独自の用語をもう一度見なおすことは有意義である。

#### 二・二 須佐之男命と天照大御神の物語の文体上の特徴

たとえば、注釈は、宣長記伝とともに、天照大御神が須佐之男命の剣を乞い取って振りすぐ際に「ぬなとももゆらに」という句が差し挟まれていることに対して執拗にこだわってみせる。そして、結果、「うけひ」の段に充満する、やや異常とさえ思われる荘重な、同時に、高い口調、そして、それを強調する繰り返し句や韻律性の強い文体、そういった、いわば、この段に特有な表現上の強度の一環として「ぬ



などもゆらに」の句の挿入を説明しているのである。西郷も指摘しているように、「うけひ」の段では、「さがみにかみて、吹き棄つる氣吹の狭霧に成れる神の御名は」という句が六度、「ぬなともゆらに、天の真名井に振り濺きて」という句が二度繰り返されており、それは単なる韻律の問題ではなく、言語の祭式的な様式につながる荘重さを感じさせる。西郷氏が

神学が政治的であればこそその志向は、かえって祭式的様式のもとに語られる必要があったのだ。(二七九)

と言うのはきわめて意味深いと思える。「うけひ」はたしかにプロットという点から見れば「装置」である。しかし、そう言っても「うけひ」であつたればこそ、このような祭式的な様式における文脈を構築し得たのではなかったか。そのような様式のもつ一種の緊張感に西郷注釈が徹底してこだわっているのは注目すべき事だ。緊張感をさきほど強度と呼んだ。たしかに、須佐之男命の昇天の段から「うけひ」を経て「天の石屋」にいたる流れを読んでいた時、内容ではなく、まさに凝集され様式化された表現の強さというものに気づかされるのではないか。

「うけひ」はそのような強度の表現を可能にする条件としても有効であり、かつ必須であつたと言えないだろうか。

実は「うけひ」に先立つ須佐之男命の昇天の段においてすでにそのような表現上の緊迫感は生じている。「即ち御髪を解きて」に初まり、『何故上り来つる』と、とひたまひき」にいたる一文は、「……

して(而)、……して(而)」と「而」を六度重ねるといふ文体を取りながら、武装して須佐之男命に立ち向かわんとする天照大御神の強大な姿を描きだしている。西郷氏はこれを「重層的列挙法」と名づけ、

この重層的列挙法は、天の岩屋戸の段では一そういちじるしく、接続助詞にあたる「而」が実に十九回も一センテンス中にかさねられていくのである。記伝は「今読(ヨム)には煩(ウルサ)きに似たれど、古文の格なり」としているが、この重層法は緊迫した危機を表現するいわばシャーマニスティックな文体といつていいのではないかと思う。(二六二)

と述べている。シャーマンの言語は、神意であるから、日常においては奥深くに隠されがちな危機をも暴きだす。言語のベクトルで言えば、シャーマンの言語は、人間同士の水平な関係に対して、垂直に降ってくると言え、から反対贈与のできない贈与体験である。言葉が繰り出される真の出所を見ることができないシャーマンの言語は、一方的な贈与の体験として受けとめられる。考えてみれば、『古事記』の冒頭にしてからが天地の初発を一方的に贈与して語りはじめていると見ることが出来る。なぜ天地が成り立ったかを語ることはなく、いきなり「天地の初発の時に、高天原に成った神の名は、天之御中主神」とはじめるのは、天地も高天原も天之御中主もすべて与えられたものとして語るがゆえである。だから、西郷氏の言う「シャーマニスティックな文体」はつねに『古事記』には潜在しているものであるのだろう。それがここにいたってきわめて印象的な強さを以て顕在化したと言

えるのではなからうか。

## 二・三 「天の岩屋」の段をめくって

以上、西郷氏の尻馬にのつて、神話の言語の文体上の特色について微々たる見解を述べた。神話と物語の相違は、神話が国家の基盤たる王権の正当性そのものに関わる点である。『古事記研究』の中の「大嘗祭の構造」という論文で西郷氏が「厳密には天皇という地位も与えられる」のだと言っているのは全く正当だと思ふ。その地位の根拠を定礎するものとして神話や祭式を考えれば分かりやすい。

表現が強度を持つて現われているという事態は、言葉が意味を伝達する具であることを止めて表現そのものとして現われているということでもある。まさしく多義的な事態がそこに生じているということであつて、その意味を一つに限定するのは危険であらう。しかし、少なくとも、「須佐之男命の昇天」から「うけひ」を経て「天の石屋」へと至る流れの中で、表現が祭式的な荘重さを思わせる緊張感をはらんでいるのは否定できない事実である。その中でも「天の石屋」の段で

C 是を以て、八百万の神、天の安の河原に神集ひて、高御産巢日神の子、思金神に思はしめて、常世の長鳴鳥を集め、鳴かしめて、天の安の河の河上の天の堅石を取り、天の金山の鉄を取りて、鍛人の天津麻羅を求めて、伊斯許理度売命に科せ、鏡を作らしめて、玉祖命に科せ、八尺の勾玉の五百津の御すまるの珠を作らしめて、

天兒屋命・布刀玉命を召して、天の香山の真男鹿の肩を内抜きに抜きて、天の香山の天のははかを取りて、占合ひまかなはしめて、天の香山の五百津真賢木を、根こじにこじて、上つ枝に八尺の勾玉の五百津の御すまるの玉を取り著け、中つ枝に八尺の鏡を取り懸け、下つ枝に白丹寸手・青丹寸手を取り垂でて、此の種々の物は、布刀玉命、ふと御幣と取り持ちて、天兒屋命、ふと詔戸言捧き白して、天手力男神、戸の掖に隠り立ちて、天宇受売命、手次に天の香山の天の日影を懸けて、天の真柁を縋と為て、手草に天の香山の小竹の葉を結ひて、天の石屋の戸にうけを伏せて、踏みとどろこし、神懸り為て、胸乳を掛き出だし、裳の緒をほとに忍し垂れき。(二三五―二四九)

という一文は驚異的である。これについて新編全集が

すべての神々が集ったことを「八百万の神」といい、以下、その神々が天照大御神を引き出すために行つたことを述べる。その叙述は、「神集ひ集ひて」に始り、「て」で神々の行動をつないでいて、「裳の緒をほとに忍し垂れき」に至る長大な一文によつてなされる。繰り返される「て」は、原文では「而」で表記される。素朴にみえるが、それは、伝承の文体などではなく、訓主体の表記のなかで「而」で意味単位を標示し、理解を確保するところで獲得された文体というべきである。

と述べるが、「而」によつて意味単位を標示して理解を確保するのは、

文体の問題ではなく表記方法の問題であり、これでは何故長大な連続が言辞の上で実現化されねばならなかったかについての説明にはなっていない。

むしろ、このような連続は、声調の問題であり、結局文体の問題として考える他にあるまい。たとえば、和歌ではあつても、柿本人麻呂の「高市皇子挽歌」(②・一九九)の冒頭から一三六句までの一大連続声調が壬申の乱を神話的に叙述することあいまって、また、冒頭の「かけまくも ゆゆしきかも 言はまくも あやにかしこき」という表現ともあいまって作り出している迫力のことを思い出してみてもよい。このように表現を切れ目なく続けていくことがもたらす効果は、同じ作者になる「安騎野の歌」(①・四五)や「日並皇子挽歌」(②・一六七)にも共通して指摘できよう。

それは、神話的現在を声調の連続性において在らしめる技法であり、神話をいま、ここに引き寄せ、神話のなかに没入していくための言語技術なのではないかと考える。特に、文Cを大嘗祭との関連において考えるならば、これは有効な視点であるかもしれない。

### 三 神学的に語られる王権

改めて言えば、文Cにみなぎる緊張感、一方では「高天原」と「葦原中国」とからなる宇宙の秩序の危機の表現である。同時に、その危機が八百万の神のまつりによって乗り越えられ、秩序が回復されていくプロセスを説得的に、力強く語る祭式的な様式の表現でもある。

ここでまとめ風に言えば、神話が機能するのは、神話の内容によつてではなく、神話の言葉が与えられた言葉だからであり、人間の側からの反対贈与が不可能にされているからである。だから、西郷氏が「シャーマニスチックな語りくち」というのにはもつと気をつけて読む必要がある。ここには、「神学」と言つて通りが悪ければ、『古事記』の全体と響き合うような王権の神話的形象が創りだされていると言つてよいのではなからうか。

ただ、あらためて言うまでもなく、個々の段を足算式に加算していても須佐之男命と天照大御神の物語の全体が『古事記』の全体とどう、どのように響き合い、何をもたらしているかを考えることにはならない。やはり、『古事記』全体との響き合いの中で「天の石屋」が何を潜在的に志向しているのかを考えることが必要であろう。

この「物語が何を潜在的に志向しているか」という問題は、西郷注釈の提起にかかるものであるが、わたしもそのような問題の立て方を共有しながら「天の石屋」を見ていくことが必要だと思う。たとえば、この段の説明として日蝕神話や鎮魂祭のごとき冬至儀礼をもちこんでも、それがこの段を『古事記』の全体から切り離す方向に働いてしまふのであり、いや、この段においてすらその全体の説明たり得ないのである。むしろ、作品の生動する文脈が新たに切り開いていくものを切り開いていくがままに見ていくことが大事だ。まさしく西郷注釈の「覚え書き」に説くがごとく、作品の全体とは一つの新しい次元であり、算術的な総和によつてもたらされる何かではない。そのような

意味での作品の全体性は、まさに新たなものとして作品の切り開いて行く先に現われるのであり、外にある神話素をもちこむことで発見できるようなものではない。部分的な神話素を発掘していくような身振り、むしろ、全体としての新たなもの、作品の切り開いた新たなものに手垢を付けていくことにもなりかねない。

その新たなものをどう捉えるか、それが確かに、ここでも問題となる所以である。

この点で西郷注釈に注目したいのは、この注釈のみが『古事記』の「天の石屋」について「政治」という視点をすえており、「うけひ」から「天の石屋」にかけての叙述が作品『古事記』との響き合いにおいて切り開いている新たな次元を、西郷は「政治的神学」「政治神学」と呼んでいるのである。また、それは「宗教的な、solarization」ないしは太陽神学 (solar theology) の形成」(注釈①・二三〇)とも呼ばれている。

はたして「太陽神」「太陽神学」という分析が正しいかどうかはなお留保せざるをえない。しかしながら、わたしは、その位強い言葉で呼ばないと名指し得ないような強度の神話がここには定礎 (foundation) されているように考えるし、それは従来の研究が西郷注釈から受け取り損なっている重要な視点ではないか。

『古事記』をその「作品的性格」(つまり、天皇支配の基盤を示す

神話的作品としての性格) において見るという立場は吉井巖氏によって確立され(『古事記の作品的性格』、『石井庄司博士喜寿記念 上代文学考究』塙書房、一九七八年)、神野志隆光氏にいたって「天皇の世界の物語」(『古事記―天皇の世界の物語』日本放送出版協会、一九九五年)という視点からの作品分析がなされている。西郷氏は、この点で、同じく「作品」としての『古事記』を読むという立場を取りながらも、むしろ「作品」という枠を一見逸脱した解釈を示すことが多いかもしれない。

須佐之男命と天照大御神の物語の読みにおいても、七世紀の東アジアにおける緊張関係を現実世界のコンテキストとして一方に引き据えておき、天照大御神を頂点にもつような政治神学Ⅱ太陽神学はそのような対外的な緊張の中で定立されたものではないかと述べている(注釈①・二二九、三四七)。また、「問題は天照大御神を至上神とする権力がいかなる構造、いかなる性格をもっているかを、物語そのものの分析を通して説明することにかかってくるであろう」(二三〇)という言い方を見ても、筆者の志は作品の読みにのみ自足するものではなく、その読みの方向性も古代王権の権力構造の解明という問題意識から離れることはないようである。あるいはまた、一方で、日蝕説のような解釈を「あまりにも無邪気にノン・ポリだという気がする」といささか厳しく指摘してもいる。

西郷の読みは、たしかに、あまりにも現実の文脈とテキストの文脈との呼応を語りすぎているように見える。しかし、それはまた『古事

記」という作品自体が求めている方向性なのではないか。

まず分かりやすいのは、天照大御神という神名の立て方を見るところから出発する方法だろう。書紀では「天照大神」「日神」「オオヒルメノムチ」などと呼ばれ、万葉集では「天照らす日女の命」(②・一六七)とあつて、ともに天照大御神の何たるかを考えるに際して「ヒルメ」としての性格——ここではヒルメという名が何を意味するかという議論には立ち入らない——を見合わせるべきことを示している。しかしながら、『古事記』のテキストはむしろこの「ヒルメ」という巫女性を暗示する呼称を避けている。避けているのでなければ、「天照大御神」という呼称を前面に押し出していると言つてもよい。西宮集成の「付録 神名の釈義」によれば、この神名の「天照」は「天にあつて照り輝く」の意で「偉大な神々しい神」の意である。「大御神」を修飾するという形であり、「大御神」そのものを神名の核とするこゝによつて「最高唯一の神であることを意味」しているとされる。新編全集の「この神はすべて称辞だけからなる」という指摘とあわせてみるならば、『古事記』がこの神をして世界の秩序の頂点に置くにふさわしい広大無辺な名を与えたことが納得されるだろう。書紀をもあわせ見た時に、アマテラスの神には、巫女性のみならず、日神、皇祖神、穀霊、織機つ女、鏡などの性格を読み取ることもできそうだが、西宮集成釈義が、むしろそのような個々具体の属性を超越した所に『古事記』の天照大御神の本質があるといったほうがよい。「天の石屋」の段ではそれがはっきりと示されるのであるが、この神がア

マテラスという形容を名に負う所以は、太陽神であるからという理屈で説明し得るものではなく、まさにその「石屋こもり」によつて世界が闇におおわれ、無秩序が噴出する宇宙的な危機が出現するような、高天原と葦原中国にわたる秩序の体現者であるからであろう。

しかしながら、見過ごすことができないのは、「天照大御神」という名称が神話として機能するには、「天の石屋」の段において、須佐之男命がもたらした混沌と危機とを神々を巻き込む大がかりな祭り」と計略によつて乗り越え、宇宙的・社会的秩序を回復していくという物語のなかで天照大御神がその固有名にふさわしい至高の神として形象化されることが是非とも必要であつたということである。一種の通過儀礼の神話であり、「天の石屋」の前で行われた祭りの後で現われた天照大御神は八百万の神々の上に君臨する神としての性格を明確にしている。

生きた神話の文脈が「天照大御神」の形象を切り開く。そして、読み手は、それが最初からあつたものであるかのごとくふるまい、意味にばかり目が行くということなのではないだろうか。